

---

APORTES DE LA BIOLOGÍA  
EVOLUCIONISTA Y LA PSICOLOGÍA  
COGNITIVA A LA POLÉMICA  
POSITIVISMO-IUSNATURALISMO

---

MARÍA NATALIA ZAVADIVKER

---

ABSTRACT. This work deals with finding, from an evolutionary standpoint enriched with cognitive psychology, the origins of certain traits of altruism in the hominid lineage. Those traits will establish, although precariously, our capacity to formulate absolute moral judgments, those we use to attribute unconditional and irrenunciable values, which supports our endorsement to human rights. The evolutionist view is posit as compatible with the instrumental stance within Positive Law, and some genetic and functional explanations are given to account for a possible human predisposition to iusnaturalism, selected within a basically social species such as ours. A review is made of three sociobiological explanations on the altruistic traits, in constrain conditions, which may have become fixed in our genetic baggage, along with their cognitive and emotional mechanisms.

KEY WORDS. Sociobiology, functionalism, motivation, altruism, instrumental reason, iusnaturalism, positive law, social species, morality, human rights.

---

Este trabajo procura reavivar el antiguo debate entre el iusnaturalismo y el derecho positivo, a la luz de las investigaciones actuales en el terreno de la biología evolucionista y, particularmente de la sociobiología, cuyos desarrollos extendieron hasta trabar fuertes lazos con disciplinas como la economía, la antropología, la psicología cognitiva y la neurofisiología. Todas esas disciplinas procuran aportar, desde un enfoque científico, explicaciones que den cuenta del origen y funcionalidad biológica de nuestra capacidad de formular juicios morales y ajustar nuestra conducta a ellos. Estas materias proporcionan, desde diversos ángulos, importantes aportes relativos a los rasgos psicológicos humanos que pueden haber evolucionado como consecuencia de distintas presiones selectivas que nuestro linaje homínido debió enfrentar a lo largo de su evolución filogenética; aportes que permitirían avanzar hacia modelos explicativos que den cuenta, incluso, de nuestras disposiciones innatas a sustentar juicios

---

Instituto de Biotecnología, Facultad de Bioquímica, Química y Farmacia, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. / zavadivker@yahoo.com.ar

de valor fundados en criterios *deontologistas*, vale decir, que afirman de manera categórica la validez universal, objetiva e incondicional de ciertos principios y valores morales, en consonancia con el enfoque iusnaturalista.

EL ANCLAJE DEL DERECHO POSITIVO  
EN LA BIOLOGÍA DARWINISTA

El iusnaturalismo pretende justificar el carácter moral *per se* de las normas y preceptos tendentes a garantizar la vigencia de los derechos humanos de toda clase, apelando a una serie de principios considerados inherentes a la condición misma de persona, y, por lo tanto, anteriores e independientes del arbitrio de las normas jurídicas y las decisiones humanas. Al basarse en la "Ley Natural", que a su vez participa de la "Ley Eterna", los derechos naturales serían elementos tan constitutivos del orden del universo como las cosas mismas, motivo por el cual deben operar como fundamento de cualquier ordenamiento jurídico, cuya obligación será cristalizarlos en normas concretas. En tanto mandatos divinos, poseerían un estatus ontológico, al constituir una condición inherente a la naturaleza humana. No serían, como en el caso de la doctrina positiva, un producto "artificial" resultante de la vida en sociedad, al modo de mandatos pragmáticos de la razón orientados a la persecución de fines concretos.

El naturalismo sociobiologista, en cambio, resulta coherente con la doctrina del derecho positivo, al postular el carácter meramente instrumental de las normas de convivencia instauradas socialmente, en tanto éstas no se justificarían *per se*, sino tan solo por sus consecuencias, en la medida en que viabilizan la consecución de ciertas metas deseables, al *correlacionarse directa o indirectamente con las posibilidades de supervivencia y éxito reproductivo de la especie humana*. De este modo, la sociobiología pretende retrotraer al terreno biológico los esquemas de razonamiento instrumentales subyacentes a la doctrina del derecho positivo, surgida en la Modernidad, en estrecha vinculación con la conformación de los Estados modernos.

Cabe señalar que el enfoque sociobiológico se limita a considerar los rasgos conductuales humanos desde una perspectiva meramente conductista, evaluando su funcionalidad biológica (o valor adaptativo), en función de sus "efectos", mensurables en términos del éxito reproductivo de sus portadores (vale decir, de la cantidad de descendencia que dejan, la cual definirá la extensión de la expresión genética de dichos rasgos en las generaciones futuras). La psicología evolucionista, en cambio, intenta superar las limitaciones de tal enfoque, procurando develar los mecanismos psicológicos subyacentes a las creencias y conductas humanas, en lugar de limitarse a constatar sus efectos adaptativos. Supone que nuestra configuración psíquica constituye el resultado de sucesivos procesos de

selección natural, de modo que estaría conformada por un conjunto de módulos específicamente diseñados para la resolución de cada uno de los desafíos que debieron enfrentar nuestros ancestros en el pasado evolutivo. Un tercer enfoque, más antiguo y modesto (presente ya en Darwin), pretende servirse de la psicología comparada entre humanos y animales de diversas especies, con el fin de reunir evidencias del rastro de la evolución en nuestra arquitectura mental. Se trata de encontrar pruebas de sucesivos procesos evolutivos en la conformación de nuestra estructura psíquica, mediante la búsqueda, en el registro etológico, de ciertas capacidades que podrían operar como precondiciones de las facultades mentales de nuestra especie en su estado actual.

Estos enfoques diversos (aunque complementarios) procuran abordar un mismo asunto desde dos puntos de vista no siempre explicitados con claridad: el de la *funcionalidad biológica* de ciertos comportamientos, y el de las *motivaciones psicológicas* capaces de viabilizarlos.

El filósofo evolucionista Alejandro Rosas postula una tesis según la cual nuestra razón práctica, aquella capaz de fijarse consciente y deliberadamente ciertas metas, y de procurarse los medios más idóneos para su consecución eficiente, pudo haber aparecido como un sucedáneo (quizás como la culminación misma) de todo el proceso evolutivo, cuyo carácter es también teleológico, pero que puede ser consignado bajo el mote de *teleología natural*. Las demás especies también orientan su conducta con arreglo a fines, impulsadas por el mandato biológico de sobrevivir y dejar descendencia, pero no poseen los mecanismos cognitivos que les permitan ser conscientes de su comportamiento orientado por metas. Esto no les impide actualizar adecuadamente sus funciones vitales en su entorno ecológico, puesto que su déficit de conciencia es sustituido por un programa genético altamente especializado que les permite una actuación eficientemente ajustada a su medio. Es así como lo que en otros animales serían meras disposiciones instintivas genéticamente programadas, en nosotros, capaces de percibirnos como agentes intencionales conscientes de nuestros fines y de los posibles modos de alcanzarlos, se materializarían en creencias y juicios de valor explícitamente asumidos.

Lo que dicho autor no consigna con claridad es qué grado de conciencia debemos atribuir a nuestras metas, las cuales, si asumiéramos la validez del paradigma darwiniano, deberían en última instancia correlacionarse con los requerimientos adaptativos aplicables a cualquier organismo. En otras palabras, más allá de la amplísima variedad de vías posibles de realización individual o social, en cualquier caso éstas deberían correlacionarse directa o indirectamente con la meta de garantizar nuestra supervivencia individual y la continuidad de nuestra especie.

Ahora bien, aun cuando los sociobiólogos no centraron su atención en los mecanismos psicológicos subyacentes a las conductas humanas (sino

sólo en su valor funcional), en sus escritos se deslizan comentarios ambiguos con relación a las intenciones de los agentes. Por un lado, defienden la existencia de cierta disociación entre nuestros estados psicológicos conscientes y sus funciones biológicas subyacentes, de modo que estas últimas (viabilizadas por los genes) actuarían a expensas de nuestras creencias deliberadas y nuestra intencionalidad manifiesta. En otras ocasiones, se expresan como si no sólo los seres humanos, sino también todos los organismos vivos, e incluso los propios genes, actuaran como verdaderos agentes racionales-egoístas, vale decir, como sujetos optimizadores de su eficacia biológica, con plena conciencia de sus propósitos y del modo más inteligente de llevarlos a cabo. Así como un agente económico procurará obtener la mayor rentabilidad con la menor inversión posible, las “ganancias” (*fitness*) para los organismos vivos se dirimirán en términos del mayor incremento posible de su éxito reproductivo (lo que le permitiría expandir lo más posible su herencia genética) invirtiendo la menor cantidad de energía.

Esta ambigüedad entre la asunción consciente de metas optimizadoras y el influjo de fuerzas biológicas inconscientes sobre nuestras conductas no resulta trivial, pues de ella dependen dos interpretaciones posibles de nuestra condición de “sujetos éticos”. En la medida en que ambas se ciñen a criterios darwinistas, su diferencia radicaría simplemente en cuán conscientes somos de nuestros propósitos adaptativos, consistentes en incrementar nuestra propia aptitud, aun a expensas de los demás. En otras palabras, qué grado de conciencia tenemos de nuestra condición de “maximizadores egoístas”. De esta manera, según cuál sea el criterio adoptado, es posible postular dos “tipificaciones” del sujeto humano: como “*agente hobbesiano*”, vale decir, plenamente consciente de sus motivaciones egoístas tendentes a maximizar su propia aptitud —vinculada en última instancia a la adaptación exitosa al entorno natural y social— o como sujeto “*genuinamente moral*”, desde el punto de vista de sus *motivaciones psicológicas conscientemente asumidas*, en caso de existir la posibilidad de que las fuerzas evolutivas hayan favorecido la aparición de disposiciones conductuales para la cooperación, la solidaridad y la consideración de los intereses ajenos. En el primer caso, las manifestaciones altruistas serían tan solo máscaras hipócritas que procurarían encubrir las verdaderas intenciones egoístas de los sujetos, en tanto éstas resultan coherentes con el curso general de la evolución, signado por la competencia descarnada de la que sólo algunos resultan triunfadores. En el segundo, el supuesto es que los individuos auténticamente altruistas pudieron haber tenido una ventaja selectiva al poseer mayores posibilidades de entrar en interacciones cooperativas con sus semejantes, por el hecho de resultar más fiables que los egoístas calculadores.

Procuraremos abordar más de cerca esta última posición. El paradigma sociobiologista se sustenta en la idea de que las unidades sobre las que actúa la selección no son los individuos aislados sino los genes. Son estos últimos los que “persiguen” la meta de replicarse indefinidamente, utilizando como vehículo para tal fin a organismos completos. En tal sentido, todos los genes actúan de manera egoísta en lo atinente a su funcionalidad biológica, al procurar transmitir su propia información genética a la mayor parte de los cuerpos posibles. Ahora bien, para que los genes puedan cumplir de manera satisfactoria con la meta de autorreplicarse, deben codificar cierta información que resulte adaptativamente eficaz para el organismo portador, pues, en última instancia, la eficacia adaptativa de este último dependerá de que el contenido de su información genética constituya una respuesta adecuada a las presiones selectivas propias del entorno ecológico en que se desenvuelve. Así, por ejemplo, para que una cebrá tenga éxito adaptativo y reproductivo, deberá poseer ciertos rasgos, codificados genéticamente, que le resulten viables para el desenvolvimiento efectivo en su hábitat natural (patas largas para huir de los predadores, rayas verticales para confundirse con las sombras de los árboles, etc.). Estas observaciones pretenden hacer explícita la distinción entre la funcionalidad biológica de un gen, por un lado, y su contenido, por el otro. Desde el punto de vista funcional cabe atribuir a los genes un rol esencialmente egoísta. Sin embargo, su contenido —entendiendo por tal el conjunto de rasgos fenotípicos que codifican— puede ser cualquiera mientras contribuya a viabilizar eficazmente la capacidad adaptativa del organismo.

Esta distinción resulta útil para evitar cierta confusión entre el egoísmo entendido como motivación psicológica —vale decir, vinculado a las conductas e intenciones de un agente, cuando éstas sólo se orientan a la obtención de beneficios propios sin contemplar las necesidades e intereses ajenos— y el supuesto egoísmo implícito en el mecanismo de selección natural, basado en la competencia interindividual de la que sólo salen victoriosos los “más aptos”. En tal sentido, no es en absoluto forzoso que nuestras motivaciones sean idénticas a las de nuestros genes, puesto que, de acuerdo con el paradigma sociobiologista, estos últimos “utilizan” nuestros cuerpos para lograr sus propios fines, imprimiendo en nosotros todos aquellos rasgos (desde características morfológicas y fisiológicas, hasta conductas y creencias) que resulten viables para nuestra supervivencia y capacidad reproductiva y, por lo tanto, para la replicación de *sí mismos*. Esto implica que, si las disposiciones de los sujetos humanos a actuar moralmente resultaron adaptativas en el entorno ecológico de nuestros ancestros, no hay motivo por el cual la selección natural no haya debido favorecer a aquellos individuos portadores de genes que les conferirían rasgos “altruistas”. Aun cuando sea cierto que dichos individuos tenían en última instancia propósitos egoístas —garantizar su propia

supervivencia y propagar sus genes— no resulta trivial que utilizaran para ello estrategias altruistas (cuidado de las crías, caza colectiva, repartición equitativa de alimentos), en lugar de limitarse a dirimir sus problemas mediante la fuerza bruta, la dominación y la territorialidad, pautas conductuales hegemónicas en el mundo animal.

LA EVOLUCIÓN DEL ALTRUISMO:  
DE LA FUNCIONALIDAD BIOLÓGICA  
A LAS FACULTADES COGNITIVAS ASOCIADAS

Existen tres hipótesis sociobiológicas que procuraron dar cuenta de la posibilidad de la evolución de rasgos altruistas, a pesar de su carácter aparentemente “anómalo” desde el punto de vista evolucionista. Los rasgos altruistas resultaron una verdadera paradoja para el propio Darwin, puesto que éstos (considerados en un sentido estrictamente biológico) instan a sus portadores a postergar o renunciar a sus propios intereses de supervivencia y reproducción, en aras de contribuir a potenciar las capacidades reproductivas de otros. De este modo, si se asume que el altruismo es un rasgo hereditario y, como tal, transmisible por vía genética, los propios altruistas contribuirían con sus autosacrificios a la extinción de su bagaje genético, en beneficio de genes ajenos (presuntamente, los genes de individuos egoístas) ¿Cómo pudieron entonces prosperar los rasgos altruistas hasta fijarse en un alto porcentaje de la población?

LA SELECCIÓN DE GRUPO:  
EMPATÍA INTRAGRUPAL Y RIVALIDAD INTERGRUPAL

La primera explicación, conocida como hipótesis de la *selección de grupo*, pertenece al propio Darwin, quien supuso que si bien los rasgos altruistas no parecían conferir ningún beneficio adaptativo a individuos particulares, sí proporcionaban enormes ventajas a unas tribus sobre otras. De ahí su presunción de que en ciertos acontecimientos evolutivos la selección obraría no sobre individuos concretos sino sobre grupos o colectivos sociales. Si suponemos una situación primigenia en la que diversas tribus compiten entre sí, es de suponer que aquellas que cuentan con un mayor número de individuos dispuestos a cooperar mutuamente, uniéndose para defender el territorio y cuidar de los desvalidos, tendrán muchas mejores posibilidades de prosperar como tribu, y, por lo tanto, de crecer numéricamente, que aquellas que cuentan con una mayoría de individuos egoístas, es decir, con una débil articulación social. El éxito de las tribus de altruistas no sólo dependería de la cooperación mutua en el nivel intragrupal —competencia indirecta— sino también de la capacidad de organizarse estratégicamente y coordinar acciones conjuntas para combatir con otras tribus, lo que requiere además de cierta disposición al autosacri-

ficio en defensa del grupo. En tal sentido, cabe suponer que Darwin pensaba tanto en la competencia indirecta (mayor prosperidad en las comunidades altruistas), como en las competencias directas intertribales por territorios o recursos, en las que algunas tribus pudieron haber sido deliberadamente *exterminadas* por otras. Esto nos daría la pauta de que el altruismo no evolucionó de manera irrestricta, sino fuertemente ligado al *etnocentrismo*, y a su contracara: la *xenofobia*. Así, los rasgos de *cooperación y solidaridad intragrupal* pudieron haber surgido como consecuencia de la necesidad de *competencia intergrupal*.

En lo atinente a la evolución de las facultades psíquicas necesarias para la aparición de tales sentimientos altruistas, podríamos afirmar que estos últimos deben haber requerido de cierta capacidad básica de juicio imparcial, entendiendo por tal la facultad de considerar a los miembros del propio clan como “sujetos morales” o “sujetos de derechos”, poseedores de cierta dignidad que permitiría reconocerlos como *personas*. Estas disposiciones debieron haber implicado un significativo avance respecto de la actitud netamente egoísta, en la que los individuos sólo reconocen sus propios derechos y necesidades, sin ser capaces de tener en cuenta la voluntad del prójimo. Aun así, para algunos evolucionistas, como Colin Mc Ginn, la posibilidad de trascender nuestra percepción egocéntrica del mundo no depende exclusivamente de la posesión de cierta inclinación moral natural, sino que es más bien un subproducto de la ampliación de nuestra capacidad cognitiva, la cual nos permite, entre muchas otras cosas, atribuir a los demás individuos la condición de “sujetos intencionales”. A medida que el hombre va ensanchando su capacidad de autoconciencia —facultad que le permite reconocerse a sí mismo como un individuo único y diferente de los demás— paralelamente se vuelve capaz de atribuir estados mentales (deseos, voliciones e intereses) a otros sujetos, por analogía con los suyos propios. Dicha capacidad no sólo implica la comprensión de que otros seres distintos de él orientan intencionalmente su conducta, sino también que sus intenciones pueden diferir de las propias, e incluso contraponerse a ellas. Así, nuestra capacidad para comprender las intenciones ajenas nos permitiría trascender nuestros propios estados subjetivos a fin de asumir la realidad desde la perspectiva de otros agentes. Sin embargo, esta facultad parece ser una condición necesaria, mas no suficiente, para la evolución de nuestra capacidad de consideración moral. Resulta necesaria, puesto que no es posible atribuir dignidad moral a un sujeto si no somos previamente capaces de atribuirle una actitud intencional (si no podemos, por ejemplo, distinguirlo de una mera “cosa”). Pero el sólo hecho de conocer los estados volitivos del otro no tiene por qué predisponernos a una consideración moral hacia él, pues, si fuéramos meros “agentes hobbesianos”, bien podríamos aprovechar instrumentalmente dicha información en beneficio propio (por ejemplo, podríamos

adivinar las intenciones de  $x$  de acceder a cierto puesto laboral al que también aspiramos, para emplear estrategias tendentes a quitarle el puesto). Esto nos estaría indicando la insuficiencia de factores puramente racionales y cognitivos como precondition única de nuestras inclinaciones morales, y la necesidad de incluir predisposiciones de índole *emotiva*.

El primatólogo holandés Frans de Waal apunta a un principio básico de *empatía social* en tanto requisito fundamental de nuestra capacidad de consideración moral hacia el prójimo. Dicho principio (afincado en áreas muy antiguas de nuestro cerebro que compartimos con otros mamíferos, como delfines y cánidos) nos proporciona un acceso automático al estado emocional del otro, por analogía con el registro de nuestras propias representaciones mentales, dotándonos de la capacidad casi visceral de *sentir* el dolor del prójimo. Este impacto emocional automático (o contagio emocional) estaría ligado a un mecanismo de percepción-acción (MPA), núcleo a partir del cual evolucionarán *a posteriori* formas más sofisticadas, asociadas ya a factores cognitivos, de elaborar juicios morales. De esta forma, de Waal propone un modelo de “muñeca rusa” (llamado así porque las estructuras inferiores más ancestrales están incluidas en las superiores, proporcionándoles una apoyatura profunda, si bien las estructuras superiores también pueden ejercer un influjo sobre las inferiores, resignificando sus antiguas funciones), en cuyo núcleo reside el MPA, rodeándolo se encontrarían los mecanismos responsables de la “empatía cognitiva”, que nos permitirían evaluar la situación y las razones de las emociones ajenas, y en la periferia estarían los mecanismos de “atribución”, que nos permitirían, mediante una operación metacognitiva, adoptar plenamente la perspectiva del prójimo.

Volvamos entonces a la explicación del altruismo por selección de grupo. Si bien ésta permite dar cuenta de la aparición de rasgos genuinamente altruistas (mediados por sentimientos de empatía elaborados cognitivamente), la característica esencial de éstos es su *fuerte circunscripción a los miembros del propio clan*. Paradójicamente, tales emociones debieron haber evolucionado en una proporción inversa a los sentimientos de hostilidad y rivalidad dirigidos hacia “lo otro”, vale decir, a los individuos de otras tribus, vistos como competidores en el acceso a territorios y recursos. Este contrasentido, según el cual los sentimientos de moralidad habrían aparecido ante la necesidad de forjar fuertes lazos de unión entre quienes se reconocían como *iguales* (lo que parece significar “ligados por intereses afines”), con el solo fin de derrotar a los *diferentes* (aquellos que atentan contra los intereses intragrupal de los “iguales”), permite explicar la profunda fragilidad implicada en la meta de extender nuestra consideración moral a comunidades cada vez más amplias (que abarquen inclusive a sujetos de otras especies y a la totalidad de la biosfera).

Por un lado, los lazos de empatía interpersonales evolucionaron íntimamente ligados al contacto cercano entre individuos, al surgir en comunidades pequeñas en las que todos se conocían y mantenían una comunicación cara a cara. De ahí que nuestra tendencia a sentir el dolor o las urgencias ajenas esté profundamente ligada, parafraseando a Hume, a la viveza de las impresiones inmediatas que nos provocan ciertas señales (corporales, sonoras, etc.) de aflicción o tormento, etc., percibidas en las personas con quienes mantenemos un contacto físico cercano. La enorme expansión demográfica de las comunidades humanas, por el contrario, nos sitúa ante la disyuntiva de concebir en teoría principios racionales conducentes a atribuir la misma dignidad y derechos humanos a todos nuestros semejantes, mientras que en la práctica no dudamos en priorizar la atención de las necesidades de nuestro círculo más cercano (familiares directos, vecinos, compatriotas, etc.). Esta tendencia no sólo es atribuible a nuestra conducta de hecho, también está legitimada en el propio discurso moral en el que somos socializados: se nos enseña a privilegiar las necesidades de nuestra familia, a ocuparnos celosamente de nuestros propios hijos y no de los niños en general, a bregar por los intereses de nuestro vecindario, nuestro pueblo, nuestra patria, nuestro sector social, etc.

En general, la persona que descuida “su propio territorio” por fijarse metas morales más ambiciosas y alejadas de sus fronteras inmediatas, recibe cierto reproche moral de parte de su comunidad e, incluso, paradójicamente, se lo llega a tildar de “egoísta” (por ejemplo, si desatiende a sus propios hijos por implicarse en causas solidarias menos inmediatas). De hecho, actitudes extremadamente filantrópicas (tales como abandonar las comodidades y seguridades de la vida social para dedicar la vida a causas sociales, políticas, religiosas o humanitarias en general) resultan estadísticamente tan poco frecuentes que casi son consideradas como un acto de rebeldía contra las normas sociales aceptadas, vale decir, como una suerte de “anormalidad”. En parte esta prédica moral posee un indudable valor pragmático, puesto que los recursos de cada individuo por separado son demasiado limitados como para atender a las necesidades de la “humanidad en general”, de modo que resulta mucho más operativa una estructura social basada en una organización “de abajo hacia arriba”, que comience con la cooperación al interior del núcleo familiar (la cual no sólo es fomentada, sino hasta cierto punto *exigida* por el Estado), y se extienda progresivamente a círculos más amplios, sobre los cuales el nivel de obligatoriedad se limitará cada vez más a exigencias morales mínimas, tales como el cumplimiento de normas básicas de convivencia (pagar impuestos, respetar las señales de tránsito, etc.).

Por otra parte, las posibilidades de extender la actitud solidaria más allá del entorno inmediato suelen estar sujetas a la disponibilidad de recursos: cuando se goza de cierta prosperidad, cabe plantearse la posibilidad de

brindar ayuda a individuos y comunidades ajenos al entorno más cercano, pero en tiempos de escasez los grupos suelen replegarse y priorizar sus propias necesidades, relegando la solidaridad a segundo plano. En el límite, las vicisitudes extremas pueden llevar a una transformación de las acciones solidarias en acciones netamente competitivas, como cuando la escasez material, o bien el deseo codicioso de expansión territorial y económica, lleva a los diferentes grupos a combatir por territorios o por recursos. De ahí que el discurso moral usual no se limite a la exhortación a interesarnos más en nuestro círculo próximo (lo que redundaría en cierta indiferencia moral hacia lo lejano), sino que además nos exhorta a considerar a los potenciales rivales como enemigos, atribuyéndoles una dignidad moral enormemente inferior a la que estaríamos dispuestos a adjudicar a los *nuestros*, e incluso en ocasiones negándoles por completo el estatus de sujetos éticos.

Una de las estrategias de la preparación militar para la guerra consiste en enseñar a los combatientes a forjarse una imagen “animalizada” del enemigo, vale decir, privada de los rasgos distintivos del ser humano, a fin de evitar que los sentimientos empáticos que suelen aflorar naturalmente ante el contacto cercano con conespecíficos interfieran en la eficacia de las tácticas bélicas. Por otra parte, los avances tecnológicos hacen posible la matanza masiva mediante recursos impersonales, tales como lanzar un misil o una bomba atómica, que poseen la “ventaja” de evitar el afloramiento de sentimientos empáticos, propios del contacto cara a cara con el sufrimiento ajeno. Existen experimentos neurocientíficos donde se enfrenta a un grupo de individuos a un dilema moral ficticio en el que se les pregunta qué harían si ven que una vagoneta se desliza por la vía en dirección a un grupo de cinco personas (las cuales morirán indefectiblemente), y está en sus manos la posibilidad de activar una aguja que desvíe el trayecto de la vagoneta a una vía lateral, en la que matará a una única persona. Frente a este dilema, la mayoría responde que activaría la aguja para desviar la vagoneta, evitando así el perjuicio mayor (perder cuatro vidas en lugar de una). Sin embargo, una ligera modificación en el enunciado del problema arroja una amplia mayoría de respuestas opuestas.

En la versión alternativa las condiciones son las mismas (vagoneta encaminada en dirección a cinco personas) pero estamos situados en un puente elevado sobre las vías, y la única forma de evitar que la vagoneta arrolle al grupo de gente es interponiendo un objeto lo suficientemente pesado como para bloquear el avance del tren. A nuestro lado hay un desconocido de gran porte, y advertimos que si lo arrojáramos puente abajo, éste podría detener con su peso el avance del tren. De este modo, al igual que en el caso anterior, habríamos provocado la muerte de un individuo, pero salvado a cinco. Como es de esperarse, la gran mayoría responde que no estaría dispuesta a arrojar al desconocido a las vías del

tren, aun cuando ambos dilemas son equivalentes desde el punto de vista de los efectos de la acción. La profunda diferencia parece residir en la “impersonalidad” del primer asesinato (producto de la simple activación de una palanca), y la “violación personal” del segundo, implicada en la ejecución de un acto violento “por mano propia” hacia un ser humano inocente. Curiosamente, cuando los sujetos tomaban decisiones vinculadas a casos personales, se activaban áreas del cerebro asociadas a la actividad emocional, mucho más que cuando las decisiones implicaban la puesta en marcha de acciones impersonales. Más curioso aún es que los pocos sujetos que llegaron a la conclusión de que sería aceptable ejercer una violación personal (empujar al sujeto fornido) a fin de minimizar los daños totales, mostraron una mayor activación de áreas del cerebro asociadas a la corteza cognitiva, y tardaron mucho más en responder que quienes optaron por un *no* inmediato. Estos experimentos parecieran refutar el antiguo prejuicio kantiano, según el cual los preceptos morales deontologistas (que involucran objeciones “de principio”, más allá de las consecuencias prácticas de su asunción) son un entero producto de nuestra capacidad racional, y contrapuestos o indiferentes a toda “inclinación”. Por el contrario, es posible que en nuestro pasado evolutivo, la imperiosa necesidad de cooperación intraespecífica (en tanto garantía de supervivencia de nuestro linaje) haya chocado fuertemente con nuestras inclinaciones altamente agresivas y depredadoras (heredadas de nuestros ancestros primates), lo que habría podido suscitar problemas de convivencia capaces de generar presiones selectivas que habrían favorecido la aparición de las emociones contrarias (rechazo visceral de todo ataque físico directo a individuos de la propia especie).

Esto parece indicar que nuestra tendencia a atribuir un valor inauditable a ciertos principios morales, que solemos asumir como “innegociables”, estaría mucho más fundada en emociones “viscerales” que en nuestra capacidad (evolutivamente mucho más reciente) de deliberación racional. Más aun, otros experimentos neurocientíficos demostraron que cuando argumentamos racionalmente sobre un dilema moral, se “encienden” las áreas cerebrales vinculadas a emociones, de modo que éstas parecen cumplir un rol esencial en la activación de nuestras herramientas argumentativas. Por otra parte, también es usual asociar las posiciones consecuencialistas o teleologistas (como el utilitarismo) con cierta clase de emotivismo. Sin embargo, los experimentos neurofisiológicos indican que cuando razonamos en términos de medios-fines se activan áreas de la corteza prefrontal, lo que parece indicar que nuestra razón está intentando *anular la resistencia emocional inmediata que experimentamos ante ciertas opciones por las que sentimos cierta aversión moral natural*. Ahora bien, si el razonamiento utilitarista parece, por su capacidad de evaluación pragmática de costes y beneficios, bastante más coherente con el mandato evolutivo

de maximizar las ventajas y minimizar las desventajas, ¿cómo interpretar a su vez el valor adaptativo de ciertas emociones morales que parecen operar como un verdadero obstáculo a dicho mandato? ¿Cómo y por qué pudo haber evolucionado en nuestro linaje la tendencia a adherir incondicionalmente a ciertos valores que consideramos innegociables, en lugar de limitarnos a tomar decisiones morales-prácticas ateniéndonos a consideraciones puramente instrumentales? En última instancia, ambas tendencias coexisten y ejercen una fuerte influencia sobre nuestra razón práctica, lo que puede querer significar que debieron haber existido presiones selectivas de peso capaces de justificar la fijación de rasgos fenotípicos vinculados a ambas disposiciones. El razonamiento instrumental práctico parece ser, en principio, coherente con la meta evolutiva de maximizar la eficacia biológica del individuo e, indirectamente, del grupo y la especie, y al mismo tiempo compatible con la descomunal evolución de nuestra capacidad mental, la cual nos permite adquirir conciencia de nuestras verdaderas metas evolutivas (conocimiento vedado al resto de los animales, que en general actúan guiados por ciegos mandatos genéticos). En tal sentido, ¿cómo explicar las conductas humanas guiadas por metas intrínsecamente éticas, tales como la atribución de dignidad (valor moral *per se*, y no como mero medio para el cumplimiento de fines propios) a otros seres humanos?

#### SELECCIÓN DE PARENTESCO: EL NEPOTISMO

Una posible respuesta a esta pregunta podría ser hallada en la tercera hipótesis que tomaremos en cuenta a la hora de explicar la evolución de cierta clase de comportamiento moral (hipótesis del *altruismo recíproco*). Pero antes examinaremos la segunda explicación, la cual pretende dar cuenta de una forma de altruismo, hasta cierto punto “incondicional”, pero que podría ser interpretada como una estrategia egoísta encubierta, *viabilizada por los propios genes*. Esta hipótesis, conocida como “selección de parentesco”, sostiene que las manifestaciones altruistas sólo podrían estar dirigidas a individuos genéticamente emparentados. El argumento es que los genes pueden cumplir con su meta de autorreplicarse por vías alternativas a la de la reproducción directa, tales como la protección de parientes cercanos, con los que el individuo comparte cierto porcentaje de su carga genética. Quien favorece la viabilidad reproductiva de un allegado consanguíneo, está contribuyendo indirectamente a la preservación de la parte de los genes que comparte con aquél. Esto explicaría, por ejemplo, la celosa protección de los padres hacia sus hijos, que parece constituir uno de los ejemplos más acabados de altruismo incondicional (al consistir en una pura donación sin espera de compensación alguna). De acuerdo con la explicación sociobiológica, tales manifestaciones constituirían, en el

fondo, un ejemplo más del egoísmo de los genes, pues lo que el “amante padre” estaría haciendo es garantizar que su propia información genética “sobreviva” en otros cuerpos.

Esta explicación, a diferencia de la hipótesis de la selección de grupo, rechazada de cuajo por los sociobiólogos, goza de un amplio consenso, al resultar coherente con los preceptos neodarwinianos, según los cuales todo rasgo fenotípico existe en la medida en que favorece la viabilidad y potencial replicativo de los genes implicados. De ahí se desprende que un individuo que realiza actos altruistas dirigidos a extraños (con quienes no comparte ningún parentesco genético) no contribuye de ningún modo a la realización de la meta biológica de expandir sus propios genes. Por el contrario, estaría favoreciendo la viabilidad de genes ajenos, lo cual constituye un despropósito biológico. En tal sentido, la hipótesis de la selección de parentesco sería equivalente a la de la selección de grupo, al menos en uno de sus aspectos: la consideración altruista hacia el prójimo no es en absoluto extensible a todo el universo de individuos, sino que se aplica exclusivamente al clan familiar (y resulta mucho más fuerte cuanto más estrechos son los lazos de consanguinidad). Se trata entonces de una consideración moral mucho más restrictiva aun que la aplicada a los miembros de la propia comunidad, puesto que la condición de “extraño” sería atribuible a cualquier individuo no emparentado genéticamente, lo que estrecharía mucho más el círculo de intercambios altruistas. De hecho, los partidarios de esta posición lograron hacerla compatible con la hipótesis de la selección de grupo, al interpretar esta última como un caso de “extensión” de la selección de parentesco.

El argumento es que las primeras tribus de homínidos eran en realidad grandes clanes familiares, en donde todos los miembros mantenían lazos de parentesco, de modo tal que la extensión de las sociedades humanas puede ser interpretada como una gran ampliación del núcleo familiar original (después de todo, todos provenimos del mismo ancestro común, y en el límite la vida entera emergió de la misma célula primigenia, de ahí las prédicas de nuestro “parentesco con el cosmos”). La evidencia fáctica, según la cual a mayor distancia (genética, espacial, cultural, etc.) con otros sujetos, mayor parece ser nuestra indiferencia moral hacia ellos; resulta plenamente compatible con las ecuaciones matemáticas de Hamilton (uno de los artífices de la hipótesis de la selección familiar), en las que éste predice la probabilidad de donación de beneficios altruistas de un individuo a otro mediante el cálculo del porcentaje de dotación genética compartida con aquél. Si bien toda la humanidad comparte los rasgos genotípicos comunes a la especie, la distancia y el aislamiento genético entre distintas comunidades aumenta la probabilidad de que los lazos de parentesco entre algunos individuos y grupos humanos sean prácticamente nulos. De ahí que constantemente se nos deba recordar que en el

fondo “todos somos hermanos y debiéramos tratarnos como tales”. Resulta significativo que en el discurso se apele a un vínculo parental como justificación del imperativo que exhorta a la ampliación de la consideración ética a toda la humanidad.

Así pues, tanto los rasgos de indiferencia moral como de hostilidad “hacia los otros” implicados en la hipótesis de la selección de grupo, serían extensibles a esta nueva explicación. La hostilidad aparecería ahí donde hay *expresa competencia* (por ejemplo, entre dos individuos o grupos familiares por algún recurso, puesto laboral, etc.), y la disposición conductual implicada sería, no ya el etnocentrismo (la plena identificación con los valores y costumbres de la comunidad de pertenencia), sino el *nepotismo*, vale decir, la tendencia a favorecer a los propios parientes, violando el *principio de imparcialidad*, en virtud del cual deberíamos juzgar a cada individuo con independencia de criterios subjetivos vinculados a los intereses que nos ligan con él. Resulta extremadamente curioso en cuán gran medida estamos dispuestos a revertir nuestras valoraciones éticas en función del vínculo parental que nos liga con los individuos implicados. Así, por ejemplo, nos parece completamente ético usar nuestras influencias para conseguir un puesto laboral para un pariente cercano que lo necesite, pero juzgaríamos esa misma estrategia como absolutamente reprochable si fuera empleada por un extraño. Del mismo modo, estamos mucho más dispuestos a justificar y minimizar las faltas cometidas por parientes (por ej., por nuestros hijos), y de ser posible los ayudaríamos a eludir las sanciones sociales y legales, pero reprobáramos terminantemente esas mismas acciones, exigiendo castigos implacables, si las hubieran cometido otros.

#### ALTRUISMO RECÍPROCO: LA CULPA Y LA INDIGNACIÓN MORAL

Hasta aquí las posibles explicaciones de la aparición de rasgos altruistas parecen ir completamente en contra de la posibilidad de justificar en nuestra naturaleza la disposición a atribuir a todo ser humano la condición de sujeto pleno de derechos, vale decir, *la extensión universal (a todo el colectivo humano) de nuestra consideración moral*. Expondremos ahora una tercera hipótesis, propuesta por el etólogo Trivers, en la que pretende subsanar las evidentes limitaciones implicadas en el argumento de la selección de parentesco, en la medida en que éste deja fuera toda posibilidad de trato moral hacia individuos no emparentados. En buenas cuentas, las actitudes altruistas más allá de los vínculos familiares no sólo existen, sino que constituyen la base misma sobre la que se cimentan las sociedades humanas. Trivers propuso un modelo tendente a mostrar cómo nuestra predisposición a interactuar cooperativamente con los demás pudo haberse extendido en el *pool* génico de las poblaciones humanas

en tanto estrategia intermedia entre el *hiperaltruismo* (tendencia a dar incondicionalmente a todos por igual, con independencia de la respuesta recíproca del beneficiario) y el *hiperegoísmo* (tendencia a aprovechar al máximo los beneficios de la cooperación sin sacrificar nada a cambio, e ignorando los intereses ajenos, a fin de obtener “ganancias netas” a corto plazo). La idea básica de Trivers, conocida como “hipótesis del altruismo recíproco”, es que cuando un sujeto realiza un acto altruista dirigido a un individuo no emparentado genéticamente (de modo tal que su interés no puede residir en la preservación de sus propios genes), sólo puede hacerlo bajo la expectativa de recibir la misma ayuda recíproca en caso de necesitarla. Por ejemplo, dadas las escasas oportunidades de nuestros ancestros cazadores-recolectores de obtener una caza exitosa, el hábito del cazador de compartir su alimento podía asegurarle que en el futuro otros tuvieran la misma consideración con él cuando no tuviera suerte en su cacería, factor en el que podía jugarse su propia supervivencia.

Esta capacidad de intercambio de bienes y favores, vale decir, de cooperación interindividual, pudo haber estado en un principio sujeta a códigos de convivencia con un carácter normativo implícito y, posteriormente, a una explícita regulación ético-jurídica, en virtud de la cual todos pactan de común acuerdo ceñir su conducta a ciertas normas, cediendo algunos beneficios a cambio de la obtención a largo plazo de réditos mayores. Además, en la medida en que tal sistema está íntimamente ligado a la obtención de recompensas y castigos, los intercambios recíprocos sólo parecen ser viables en un contexto mediado por normas de convivencia social, que deben incluir forzosamente ciertos sistemas de “castigo altruista” capaces de disuadir la tentación, siempre latente, del aprovechamiento egoísta de los beneficios de la cooperación para obtener réditos personales sin invertir nada a cambio.

Trivers intentó demostrar que el único tipo de altruismo que pudo haber evolucionado debía estar, en última instancia, condicionado al interés de obtener un beneficio a cambio, el cual, por otra parte, debía proporcionar réditos mayores al sacrificio invertido. La conducta cooperativa tendría, entonces, un sentido meramente instrumental, en tanto estrategia capaz de proporcionar beneficios mayores de los que obtendríamos si no aceptáramos involucrarnos en interacciones recíprocas. En tal sentido, si nuestras intenciones son, en última instancia, egoístas, aun cuando nuestra propia supervivencia dependa en el límite de la existencia de estructuras sociales cooperativas a gran escala, siempre podrá presentarse la tentación de traicionar los pactos cooperativos a fin de obtener mayores beneficios personales a costa de la cooperación de otros (por ejemplo, robando el sustento ajeno en lugar de trabajar para ganarse el propio, llenando las propias arcas con dinero público, traicionando pactos gremiales, etc.). De ahí que Trivers haya supuesto que, paralelamente a los

rasgos predisponentes para el altruismo recíproco, debió haber evolucionado una cierta capacidad para las estrategias oportunistas, mediante, el recurso de la *hipocresía* (simulación de intenciones cooperativas para ganarse la confianza de los demás y luego aprovechar las ventajas del intercambio en beneficio propio). Al mismo tiempo, éstas actitudes habrían generado una presión selectiva para el uso de una contraestrategia: la *disposición a detectar a los hipócritas* (o calculadores-egoístas), distinguiéndolos de los altruistas genuinos —aquellos que ajustan su conducta a normas morales por *verdaderas convicciones*— pues sólo estos últimos logran ganarse la confianza de los demás y ser considerados como los candidatos más adecuados para involucrarse en intercambios recíprocos. Esta capacidad de discriminación entre altruistas genuinos y calculadores-egoístas, supone una cierta predisposición humana a *leer las intenciones de los agentes tras las conductas manifiestas*, y a juzgar el carácter moral (altruista o egoísta) de las acciones atendiendo a sus *motivaciones últimas*, otorgando a menudo mayor peso a dichas motivaciones que a las conductas mismas. Así, por ejemplo, no nos bastará con que un político adopte medidas beneficiosas para la sociedad si suponemos que éstas no están inspiradas en el bien común sino en motivaciones egoístas (tales como la de preservarse en el poder). De ahí que Trivers haya sido quizás el primer sociobiólogo en incluir en su modelo la consideración de las motivaciones psicológicas que subyacen a los actos.

Contra la interpretación más inmediata, según la cual la actitud cooperativa no sería más que una estrategia hipócrita fríamente calculada para obtener beneficios personales a largo plazo; un análisis más fino (coherente con las distinciones entre funcionalidad biológica y motivación psicológica) indicaría que Trivers tiene seriamente en cuenta la posibilidad de que hayan evolucionado en nuestro linaje sentimientos genuinamente altruistas. La explicación es que los auténticos altruistas tendrían una ventaja selectiva frente a los egoístas calculadores, en la medida en que serían considerados por todos como candidatos idóneos para la interacción cooperativa, al resultar más confiables que los oportunistas. De este modo, la “estrategia altruista” socialmente más exitosa sería la de aquellos individuos inicialmente dispuestos a cooperar con los demás, pero capaces de ajustar sus conductas posteriores al trato recíproco recibido, respondiendo al altruismo con altruismo, al egoísmo con egoísmo, a la traición con indignación moral, y a la censura social con culpa y vergüenza. Es así que la evolución de rasgos predisponentes para el altruismo recíproco haya requerido de la evolución paralela, no sólo de facultades cognitivas altamente especializadas (tales como la capacidad de retener en la memoria las actitudes altruistas o egoístas de otros sujetos en el pasado, a fin de actuar en consonancia), sino de ciertas emociones morales capaces de

disponernos de manera “inmediata” o visceral a respetar los pactos cooperativos y evitar traicionarlos en beneficio propio.

Tales emociones sólo pueden ser entendidas en el marco de un *contexto normativamente pautado*, puesto que, en última instancia, los intercambios cooperativos constituyen el resultado de la asunción colectiva de ciertos pactos sociales implícitos o explícitos, cuya violación acarrea sanciones (tanto legales como morales), y cuyo cumplimiento trae ciertas recompensas a largo plazo (como el forjarse una buena “reputación”). En tal sentido, las emociones morales como la culpa o la vergüenza, se “activarían” ante la falta de adecuación de la conducta de un sujeto a normas de cooperación previamente pactadas, ahí donde el individuo siente la tentación egoísta de traicionar un pacto social, y dicho impulso es contrarrestado por una emoción moral contraria, en la que se reprocha a sí mismo, al haber internalizado en su psiquismo las normas colectivas de reciprocidad. Al mismo tiempo, la constatación de que otros violaron un pacto cooperativo, actuando en beneficio propio y en perjuicio de terceros, provoca un sentimiento de indignación moral que redundará en un castigo altruista, tendente a imponer límites a la codicia del infractor. El reproche moral colectivo (por la vía de la ira o la indignación) sería entonces, hasta cierto punto, la precondition que da lugar a la aparición de autorreproches, viabilizados por sentimientos de culpa o vergüenza. Esto nos indicaría que el “agente selector” capaz de favorecer la aparición de rasgos cooperativos asociados a la internalización de normas sociales no sería ya el medio natural, sino precisamente el *medio social* o, dicho de otro modo, la mirada escrutadora del *otro*.

Muchas de estas emociones primarias podrían estar, de acuerdo con las explicaciones evolucionistas, cuyo enfoque es siempre “de abajo hacia arriba”, en la base de nuestras conceptualizaciones morales abstractas. Así, por ejemplo, el principio de “equidad”, vale decir, la reprobación generalizada de la desigualdad, puede haber surgido como resultado del resentimiento de unos por tener menos, más el temor a la reacción de los otros si uno tiene más. Del mismo modo, la noción de “justicia” podría derivarse de la necesidad de canalizar un sentimiento de venganza, depositando en un tercero (la institución jurídica) la responsabilidad de obligar al infractor a pagar sus culpas.

#### CONCLUSIONES

El propósito original de este trabajo consiste en rastrear las hipótesis de la sociobiología y la psicología cognitiva que procuran dar cuenta de la evolución de ciertos rasgos de comportamiento moral (específicamente aquellos que involucran la consideración del otro como agente moral con pleno derecho, trascendiendo de ese modo la persecución egoísta del

beneficio propio como único factor motivacional capaz de orientar nuestras conductas). He intentado desentrañar aquellas emociones morales primarias que estarían en la base de muchas de nuestras elaboraciones conceptuales posteriores, tales como la atribución de dignidad moral a todos los sujetos humanos, en tanto considerados como *finés en sí mismos*, y no como instrumentos al servicio de fines ajenos; los principios de equidad, justicia e imparcialidad, vale decir, la búsqueda de criterios morales aplicables a toda la humanidad y no ajustados a la conveniencia de algunos individuos o sectores, etc. Dichos principios, implícitamente sustentados, constituirían el “suelo” sobre el que se asienta la prédica “visceral” a favor de los derechos humanos.

Transité por las tres hipótesis sociobiológicas que intentaron dar cuenta de la posibilidad de la evolución de rasgos altruistas en nuestro linaje homínido. Sus conclusiones parecen bastante decepcionantes desde el punto de vista de nuestras altas expectativas acerca del estado de cosas más deseable: la hipótesis de la selección de grupo impone un severo límite “biológico” a la posibilidad de extender en los hechos nuestra consideración moral más allá de las fronteras “comarcanas” (étnicas, políticas, religiosas, sectoriales o de clase), dando cuenta de nuestra tendencia natural a la xenofobia, la discriminación y la hostilidad hacia el diferente (vale decir, el no perteneciente al propio grupo). Esta percepción naturalizada de tales precondiciones biológicas parece dar poco margen a la posibilidad de eliminar flagelos como la guerra y el racismo. La hipótesis de la selección de parentesco parece estrechar aún más nuestra percepción endocéntrica, esta vez restringida tan solo a los “vínculos de sangre”, y, por lo tanto, parcialmente sesgada a favor de los intereses del núcleo familiar de pertenencia. Tanto los sentimientos etnocéntricos como los nepotistas son, vistos de cerca, emociones fuertemente asociadas al egoísmo y a la búsqueda de la propia conveniencia por vías relativamente indirectas (a través de familiares con los que compartimos nuestros genes, o de “compatriotas” con los que compartimos intereses en común). En ambas hipótesis, el principio de “imparcialidad”, único capaz de avalar racionalmente los principios de equidad y justicia, encuentra profundos escollos a la hora de promover conductas humanas efectivas en el plano fáctico. Por último, la hipótesis del altruismo recíproco, en la medida en que se funda en el principio básico de reciprocidad, parece operar hasta cierto punto como justificativo de todos los principios racionales anteriormente expresados, pero reduciéndolos a un sentido puramente instrumental, vale decir, no como fines en sí mismos, sino como meros mecanismos tendentes en última instancia a garantizar la viabilidad de nuestra especie. En otras palabras, dada nuestra extrema fragilidad evidenciada, entre otras cosas, en nuestra falta de adecuación específica a los requerimientos del medio natural (no poseemos un fenotipo especializado para responder a las

presiones de un ambiente ecológico determinado) y en la extrema inmadurez e indefensión con que nacemos; la supervivencia humana depende vitalmente de la cooperación social a gran escala, basada en intercambios recíprocos con otros sujetos. De ahí que los principios capaces de promover la orientación de dichos intercambios de modo tal que éstos tiendan a favorecer por igual a todos los miembros de la “transacción”, hayan podido tener alguna oportunidad de evolucionar, al menos en tanto expresiones de deseos tendentes a contrarrestar el enorme peso del egoísmo individual que por fuerza impulsa nuestras acciones de manera prioritaria.

El punto crucial es que si todos buscáramos por igual las estrategias egoístas más eficaces para maximizar nuestros beneficios a costa de los demás, paradójicamente el resultado final terminaría siendo mucho menos ventajoso para el colectivo social (y, por lo tanto, para cada uno de nosotros) que si todos hubiéramos adoptado la estrategia cooperativa, aceptando ceñirnos a las normas de convivencia previamente pactadas. Es entonces posible conjeturar la existencia de presiones selectivas de peso tendentes a promover en nuestra especie la aparición de emociones morales que nos predispongan “visceralmente” a adherirnos, al menos en teoría, a ciertos principios de equidad y respeto por los intereses ajenos. La distinción previamente esbozada entre funcionalidad biológica y motivaciones psicológicas nos permitiría, a su vez, discriminar entre *el valor instrumental de los principios éticos en tanto estrategias adaptativas viabilizadas por los genes*, y nuestra representación consciente más usual de tales principios, los cuales suelen ser percibidos como *intrínsecamente éticos* y, por lo tanto, obligatorios e irrenunciables. Así es como un sociobiólogo podría argumentar que, del mismo modo que estamos “genéticamente programados” para sentir predilección por el sabor dulce, ya que los glúcidos nos proporcionan la energía necesaria para el cumplimiento de nuestras funciones vitales, también estamos programados para adherirnos emocionalmente a ciertos principios morales “intuyendo” su validez objetiva y universal, puesto que éstos poseen un evidente valor adaptativo en la regulación de las pautas de convivencia de nuestra especie, la cual sólo puede sobrevivir en un contexto social. Dicha adhesión moral operará con mayor eficiencia *cuanto más inconscientes seamos de los fines instrumentales a los que sirven tales principios*, pues sólo si los percibimos como buenos *en sí mismos*, y no como meras estrategias, asumiremos su validez incondicional.

Una cuestión fundamental que aquí se dirime es la de *cuánto peso pueden llegar a tener estas consideraciones altruistas en la orientación efectiva de nuestras acciones prácticas*. Parece indudable que poseen una enorme relevancia en nuestra prédica moral. Así, el iusnaturalismo pretende ser un intento desesperado de justificar aquellos principios que intuitivamente consideramos absolutos e innegociables. Sin embargo, nuestros bien intencionados deseos de que el resto de la humanidad (y no sólo nosotros) alcance

un estado de plena realización personal y felicidad, parecen pesar demasiado poco a la hora de orientar nuestras acciones concretas. La realidad es que la mayoría de nosotros no estaríamos dispuestos en los hechos a promover las acciones necesarias para la realización de tales “buenos deseos”, ya sea porque priorizamos nuestros propios asuntos, porque no estamos dispuestos a los sacrificios y renunciaciones que demanda la atención de las múltiples necesidades ajenas, o porque a menudo los principios de equidad y justicia en la repartición de recursos chocan directamente con nuestros intereses inmediatos, y con la tentación codiciosa de tener más que los demás. En la práctica, es un hecho que la completa igualdad de derechos para todos los seres humanos choca inevitablemente con nuestros ordenamientos sociales jerárquicos basados en la división del trabajo, en donde la funcionalidad del sistema depende de que algunos hagan “el trabajo sucio” para que otros puedan gozar de la posibilidad de elegir mejores destinos. La enorme distancia entre la teoría y la práctica también se evidencia en nuestras prédicas a favor de la paz y la fraternidad, mientras en la práctica sigue dominando la furia xenófoba y racista, promotora de múltiples guerras y masacres. De ahí que la historia de la humanidad haya dado cuenta de una significativa evolución en nuestra capacidad de ampliar el dominio de nuestros juicios morales, los que parecen gozar en el discurso de un basamento cada vez más racional, mientras que nuestros verdaderos actos parecen seguir dominados por los feroces mandatos de nuestras bajas pasiones.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dawkins, Richard (2002), *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat.
- Waal, Frans de (2007), *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- Rosas, Alejandro (2002), "Justificación biológica de la moral: modelos y perspectivas", *Ideas y Valores*, Revista Colombiana de Filosofía 118.
- Rosas, Alejandro (2004), "La evolución de la cooperación", en L.E. Hoyos (ed.) *Lecciones de filosofía política*. Bogotá: U. Nacional/U. Externado de Colombia, pp- 347-371.
- Rosas, Alejandro (2005), "La moral y sus sombras. La racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* 37 (110): 79-107.
- Rosas, Alejandro (2006), "Selección natural y moralidad", *Ideas y Valores* (132): 53-73.
- Rosas, Alejandro, Teoría de la evolución y ciencia cognitiva (Documento de trabajo), <http://www.humanas.unal.edu.co/filosofia/docentes/rosas.htm>
- Rosas, Alejandro (2007), "Las emociones morales como adaptaciones para la cooperación en dilemas sociales", *Ludus Vitalis* XV (28).
- Rosas, Alejandro, editor (2007), "El entorno ancestral de las normas de equidad", en *Filosofía, darwinismo y evolución*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Parte III, Cap. 10.
- Zavadivker, María Natalia, (2008), "¿Puede la sociobiología fundamentar la ética?", en *La ética en la encrucijada. El debate sobre los fundamentos de la moral*, Buenos Aires: Prometeo.
- Zavadivker, María Natalia, *La conducta social y sus resabios biológicos. Aportes de la Sociobiología al problema de la cohesión social y del origen de la ética*, tesis doctoral en curso.